

# Piotr Bołtuć

---

## Czy podmiotowość epistemiczna ma znaczenie moralne?

---

Analiza i Egzystencja 6, 5-23

---

2007

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

PIOTR BOŁTUĆ\*

## CZY PODMIOTOWOŚĆ EPISTEMICZNA MA ZNACZENIE MORALNE?

Słowa kluczowe: podmiot, który nie jest przedmiotem, podmiotowość, nie-redukcjonizm, ontologia podmiotu epistemicznego, świadomość, Chalmers, Fichte, Kant, Nagel, Russell

Keywords: subject that is not an object, subjectivity, non-reductionism, ontology of the epistemic subject, consciousness, Chalmers, Fichte, Kant, Nagel, Russell

W artykule tym zamierzam pokazać, że podmiotowość epistemiczna ma znaczenie moralne. Wprowadzę pojęcie niepredykatywnego podmiotu będącego zarówno ośrodkiem poznania (podmiotem epistemicznym, czyli poznawczym), jak i ośrodkiem odniesienia moralnego (podmiotem etycznym). Następnie przejdę do uzasadnienia tezy, że podmiot etyczny współwystępuje z podmiotem epistemicznym. Taki podmiot możemy nazwać podmiotem *epistemoralnym* (*epistemoral subject*).

Wprowadziwszy kategorię *podmiotu epistemoralnego* pokażę, że pojęcie to ma znaczenie dla rozważań z zakresu filozofii umysłu, a także ety-

---

\* Piotr Bołtuć, Associate Professor of Philosophy, University of Illinois at Springfield; profesor uczelniany Szkoły Głównej Handlowej w Warszawie; członek zarządu sekcji „Filozofia i komputery” Amerykańskiego Towarzystwa Filozoficznego. Publikacje i dalsze informacje: <http://www.uis.edu/philosophy/faculty/research/boltuc.html>. E-mail: pbolt1 na serwerze uis.edu.

ki stosowanej. W szczególności ma ono wpływ na definicję myślenia, a także na uznanie danego bytu za podmiot moralny. W tym sensie podmiot epistemomoralny jest tym, na czym zasadza się bycie osobą. W końcowej części pracy przeprowadzę analizę relacji podmiotowo-przedmiotowych oraz międzypodmiotowych i omówię zastosowanie kategorii podmiotu epistemomoralnego do opisu i wartościowania relacji międzypodmiotowych.

## Podmiot, który nie jest przedmiotem

Podmiotowość transcendentálna, i to nie w wersji Kanta, ale Fichtego oraz Husserla, wydawała mi się zawsze jedną z podstawowych kategorii filozoficznych. Pytanie, co stanowi najbardziej zredukowaną ontycznie kategorię podmiotu (kategorię, która w sensie logicznym nie może już podlegać dalszej redukcji), doprowadza nas w myśli tych filozofów do pojęcia podmiotu, który nie podlega już kategoriom przedmiotowości. Jest to więc podmiot, który nie jest przedmiotem. Jeżeli podlega on opisowi, zawsze przecież ze swej natury predykatywnemu, to jedynie jako *cecha podmiotowości* przysługująca niektórym przedmiotom, a mianowicie tym, które mogą stać się początkiem procesu epistemicznego. Tego rodzaju podmiotowość jest warunkiem koniecznym poznania w pierwszej osobie.

Kategoria podmiotu, który nie jest przedmiotem, czyli *czystego podmiotu*, jest warta wyodrębnienia z następujących przyczyn. Po pierwsze, praca analityczna w filozofii i w innych naukach wymaga poznania najbardziej pierwotnych, najprostszych składników danego procesu. W tym przypadku czysty podmiot, zdefiniowany powyżej, jest jednym z najprostszych składników procesu poznania. Po drugie, pojęcie czystego podmiotu pozwala dobrze uchwycić różnicę pomiędzy przedmiotami, czy nawet kategorią przedmiotowości, a tym elementem procesu poznania, który przedmiotem nie jest, ale pozwala na rzutowanie przedmiotów w akcie poznania. Wielu filozofów podziela intuicję, że podmiot i przedmiot poznania cechują się czymś głęboko różnym, co uwidacznia się w całym spektrum systemów, od dualizmu Kartezjusza i podmiotu transcendentálnego Kanta, poprzez, na przykład, wersję neutralizmu prezentowaną przez Russella (odróżnienie przez niego odpodmiotowej i odprzedmiotowej perspektywy poznawczej), aż do materialistycznej teorii podwójnego aspektu (*double aspect theory*) oraz teorii obiektywności i subiektywności, jaką przedstawił Tho-

mas Nagel. Wydaje się, że proponowana tutaj definicja ma przewagę nad pozostałymi definicjami, gdyż nie pozostawia żadnych nie w pełni zredukowanych elementów teoretycznych podmiotowości. W porównaniu z owymi koncepcjami pasywna definicja podmiotu, traktowanego jako *jedność apercycji* (według jej najbardziej zredukowanej definicji), jest znacznie bliższa uchwyceniu tego, co esencjalne dla podmiotowości epistemicznej, przy uwolnieniu się od przypadłościowych czy też szczególnych cech podmiotów poznawczych (także od specyficznych elementów danej teorii poznania). Krótko mówiąc, w filozofii Kanta taką cechą szczególną jest właśnie aktywna rola podmiotu poznawczego nadbudowana na jego roli *li tylko epistemicznej*. W teorii podwójnego aspektu oraz teoriach Russella i Nagela mamy do czynienia z całą perspektywą poznawczą procesu *odpodmiotowego* (w rozmaitych jej wersjach), a nie jedynie z epistemicznym początkiem, czy warunkiem, tej perspektywy.

Czym więc jest podmiot ściśle epistemiczny? Powtarzając przyjętą wyżej definicję, jest on podmiotem, który nie jest przedmiotem. A więc jest on podmiotem, o którym nie można orzekać (predykować) w sensie bezpośrednim, a tylko pośrednio, odnosząc się do zmiany cech przedmiotów, przez które się on objawia. Tak więc podmiotowość jest warunkiem ontycznym wszelkiej przedmiotowości; dzieje się tak z powodów kantowskich (ze względu na konieczność relacji podmiotowo-przedmiotowej w procesie poznania), co nie uprawnia jednak pełnej kantowskiej podmiotowości, a tylko apercycję, jako warunek konieczny procesu podmiotowo-przedmiotowego, będącego procesem poznania.

Stosowne będzie tu użycie metafory. Musimy jednakże pamiętać, iż w jakikolwiek sposób wyobrazimy sobie czysty podmiot, będzie to tylko ćwiczenie wyobraźni, gdyż jest on niepredykatywny. A jednak można uzmysłowić go sobie przez analogię jako świecący ekran włączanego komputera albo ekran filmowy, na którym jeszcze nie uwidaczniają się żadne kształty (przedmioty poznania), a który jest warunkiem poznania, a nawet samego przejawiania się, wszelkich przedmiotów na tym ekranie. Bądź też jako lustro odbijające przedmioty, jednakże niebędące żadnym z odbitych przedmiotów.

Inne metafory przemawiają do filozofów języka. Paul Snowdon uświadomił mi, iż samo-odniesieniowość podmiotu (*self-referential use of I*), wprowadzona przez Elizabeth Anscombe, zakłada podobną sytuację ukrytego podmiotu poznawczego. Analogia to jednak niepełna, ponieważ czysty podmiot nie jest tylko podmiotem językowym, lecz również epistemicznym.

## Ontyczne cechy podmiotowości

Rozważmy teraz, jak ten podmiot epistemiczny przedstawia się w prostych modelach ontologicznych. Zwykle, gdy mówi się o cechach podmiotu czy tym bardziej cechach procesu poznania, zakłada się, że rozważania takie należą do epistemologii. Jednakże naszym celem jest pokazanie, niejako z zewnątrz, bo w perspektywie ontycznej, miejsca i funkcji podmiotowości. Mówiąc bardziej konkretnie, naszym celem jest zdefiniowanie najprostszego świata możliwego, w którym możliwy jest podmiot (a więc świat posiadający minimalne cechy epistemiczne). W tym celu zdefiniujemy pojęcie punktu przedmiotowego: punkt przedmiotowy to przedmiot, który jest tak dalece zredukowany, że nie może oddziaływać z samym sobą, gdyż układ oddziałujący z samym sobą tworzyłyby już dwa punkty przedmiotowe; może on tylko wchodzić w oddziaływanie jednorodne z innymi przedmiotami. Strukturalnie punkt przedmiotowy jest pojęciem przedmiotu zredukowanym analogicznie do pojęcia czystego podmiotu (pierwszy z nich można więc nazwać przedmiotem atomowym, a drugi podmiotem atomowym).

Zacznijmy od najprostszego Uniwersum<sub>1</sub>, w którym występuje tylko jeden punkt przedmiotowy. Nie ma sprzeczności w przyjęciu tego uniwersum za najbardziej podstawowy układ ontologiczny, tzn. za najprostsze Uniwersum, w którym coś istnieje. Jednakże nie dokonuję takiego wyboru ontologicznego, gdyż uważam tak zdefiniowany świat za zbyt ubogi. Uznaję Uniwersum<sub>1</sub> za układ przed-ontologiczny, a zdefiniowany w nim punkt przedmiotowy za istniejący potencjalnie. Wynika to z mojej preferencji, niewymagającej uzasadnienia w tym artykule, aby traktować byt jako relację.

Przejdźmy do Uniwersum<sub>2</sub>, w którym występują dwa punkty przedmiotowe. W uniwersum tym mamy do czynienia z pierwszą relacją, jaka zachodzi pomiędzy dwoma punktami przedmiotowymi. Zgodnie z definicją punktów przedmiotowych, mogą one bowiem oddziaływać wzajemnie. Istnieją silniejsze racje, aby uznać Uniwersum<sub>2</sub> za najbardziej podstawowy układ ontologiczny niż miało to miejsce w przypadku Uniwersum<sub>1</sub>. Jest tak, ponieważ w Uniwersum<sub>2</sub> zachodzi pierwsza relacja. Jednakże i w tym przypadku nie dokonuję takiego wyboru ontologicznego; tym razem jest tak, ponieważ relacja pomiędzy punktami przedmiotowymi nie może być określona, nie posiada ona bowiem punktu odniesienia (brakuje układu inercyjnego). Sytuację ontologiczną opisaną w Uniwersum<sub>2</sub> określam zatem jako najprostszą potencjalną relację międzyprzedmiotową.

Uniwersum<sub>3</sub> zawiera trzy punkty przedmiotowe. Można więc określić w nim relację dwóch punktów w odniesieniu do trzeciego punktu. Istnieje zatem minimalny układ odniesienia, czyli w tym przypadku sytuacja, w której relacja punktu przedmiotowego A i B jest określona w odniesieniu do punktu C. Uniwersum<sub>3</sub> stanowi w moim rozumieniu najmniejszy, nie tylko potencjalny, układ ontologiczny, ponieważ zawiera ono najprostszą relację (punktów A i B) oraz najprostszy układ (mianowicie punkt C), w odniesieniu do którego relacja ta może zostać określona. Powstaje pytanie, czy punkt C, wobec którego relacja punktów A i B jest określona, musi być punktem przedmiotowym (czyli najmniejszym przedmiotem), czy też wystarczyłby punkt geometryczny. Wydaje się jednak, że przestrzeń ontologiczna może być rozumiana jako przestrzeń bytowa, czy niemal fizyczna, a taka przestrzeń wymaga zdefiniowania poprzez obiekty, a nie jedynie przez byty li tylko matematyczne. Ontologia w tym sensie nie jest ani dziedziną matematyki, ani fizyki, ale teorią najprostszych obiektów bytowych, nie ograniczonych do przedmiotów empirycznych istniejących w naszym świecie fizycznym. Obiekty bytowe można zapewne określić jako obiekty fizyczne należące do wszystkich światów możliwych.

Uniwersum<sub>3</sub> jest więc najprostszym układem ontologicznym. Teraz warto powrócić do problemu podmiotowości i zapytać o najprostszy układ ontologiczny posiadający cechę podmiotowości epistemicznej. Według standardowej odpowiedzi Hobbesowskiego materializmu, podmiotowość epistemiczna jest tylko procesem funkcjonowania skomplikowanych struktur przedmiotowych, pozwalającym na replikowanie doznań i operowanie nimi w procesach myślowych i wspomnieniowych. Takie podejście pozostawia na uboczu kwestię zasadniczej różnicy pomiędzy podmiotowością a przedmiotami. Dyskusja na ten temat są powszechnie znane i nie stanowią przedmiotu tego artykułu. W tej kwestii istnieje bardziej przekonująca droga argumentacji. Przyjmuje ona, że podmiotowość winna być traktowana jako odrębny sposób istnienia, różny od przedmiotowości. W tym punkcie dyskusja problemu podmiotu zwykle przechodzi do tematyki szerszego charakteru podmiotowości czy też jej statusu ontologicznego. Mowa jest często o zagadnieniu dualizmu, epifenomenalizmu, nawet neutralnego monizmu, a więc dotyczy to nieco innego tematu. Poszukuje się bowiem odpowiedzi na pytanie o to, jak podmiotowość powstała (epifenomenalizm) albo jaką jest substancją. Obecnie interesuje nas jednak węższe zagadnienie – jak taka nieredukcjonistycznie rozumiana podmiotowość da się wprowa-

działanie do systemu ontycznego i jaką pełni w takim systemie rolę? Jak się okaże, dyskusja tego problemu, aczkolwiek oddzielna, może być pomocna także w rozważaniu tych szerszych zagadnień.

Jaki jest zatem najprostszy układ ontologiczny, w którym da się wprowadzić cechę podmiotowości? Zaproponujmy Uniwersum<sub>4</sub>, w którym zawarte są wszystkie elementy Uniwersum<sub>3</sub>, i zapytajmy, jak wprowadzić do niego podmiotowość. Można próbować to zrobić na dwa sposoby. Można próbować wprowadzić czysty podmiot jako czwarty element dodany do przedmiotów A, B i C w Uniwersum<sub>3</sub>. Jest to jednak próba zdana na niepowodzenie, ponieważ z definicji czysty podmiot nie jest przedmiotem. Tak więc wprowadzając go, napotkalibyśmy problemy analogiczne do trudności interakcjonizmu w systemie dualistycznym. Drugą możliwością jest potraktowanie podmiotowości jako cechy przysługującej niektórym przedmiotom. Rozwiązanie to nie jest identyczne z epifenomenalizmem (rozwiązujemy teraz zagadnienie statusu ontologicznego podmiotowości, a nie jej pochodzenia), ale jest z nim spójne. W tym ujęciu podmiotowość będzie rozpatrywana jako cecha lub aspekt jednego z przedmiotów A, B albo C. Najprostsza wydaje się analiza sytuacji, w której podmiotowość będzie przypisana do przedmiotu C, wówczas bowiem między punktami podmiotowymi A i B występuje oddziaływanie atomowe, które może być przez podmiot odbijane. Należy pamiętać, że nie wchodzimy tu w zagadnienia pamięci i innych struktur niezbędnych do tego, by owo *odbijanie* stało się poznaniem. W rzeczy samej, podmiot, który nie jest przedmiotem, takich struktur posiadać nie może. Pojęcie to umożliwia nam jednak analizę samego warunku poznawalności.

Ażebymy poznawać, czysty podmiot musi stać się nie tylko cechą prostego przedmiotu, jakim jest punkt atomowy. Dany punkt atomowy czy też szerszy układ obdarzony cechą podmiotowości musi posiadać strukturę niezbędną do tego, by zachodziło w nim poznanie zdefiniowane według takiej czy innej definicji poznania. Układ taki można nazwać **układem podmiotowym**, jeżeli jest on najprostszym z układów (lub należy do klasy względnie najprostszych), w których możliwa jest podmiotowość. Ważne jest, by zauważyć, że układ podmiotowy nie jest podmiotem, tylko przedmiotem, w którym podmiotowość może się przejawiać, i nie powinien być mylony z podmiotem atomowym (czyli czystym podmiotem). Pojęcie układu atomowego pełni w tej analizie funkcję pojęcia *punktu przedmiotowego posiadającego cechę podmiotowości*, jednak układ atomowy nie przesądza

kwestii, czy podmiotowość jest możliwa jako cecha pojedynczego punktu przedmiotowego, czy też realizuje się tylko jako cecha systemu skomplikowanych przedmiotów, takiego jak mózgi istot żywych. Te zagadnienia empiryczne nie są częścią analizy ontologicznej i nie wymagają rozstrzygnięcia w tym miejscu. W konsekwencji jednak pojęcia stosowane w obecnej analizie ontologicznej nie powinny uprzywilejowywać żadnych możliwości empirycznych, gdyż wybór spośród możliwości ontologicznych podzbioru odpowiedniego na potrzeby empiryczne winien zachodzić na innym, znacznie bardziej indukcyjnym, poziomie czy etapie analizy.

Współczesna neurofizjologia skłania się ku hipotezie, że podstawowa świadomość wymaga dwóch układów, niejako układów podmiotowych (zawierających podmiot i przedmiot), rzutuujących na siebie nawzajem przedmiot poznania<sup>1</sup>, tak że wzajemnie każdy z tych układów staje się przedmiotem i podmiotem. Jest to jedna z możliwości ontologicznych, spójnych z wyżej przedstawionym systemem.

Powyższe uwagi ontologiczne pozwalają zauważyć charakter czystego podmiotu w odniesieniu do ontologii i odróżnić ów podmiot od innych rodzajów podmiotowości. W celu jeszcze lepszego zrozumienia tego pojęcia podmiotu naszkicujmy inne rodzaje podmiotowości i skonstruujmy je z czystym podmiotem.

## Struktura podmiotu

**Czysty podmiot**, czy podmiot atomowy, jest to podmiot, który nie jest przedmiotem. Stanowi on samą istotę podmiotowości, nie będąc zaś przedmiotem, nie jest bezpośrednio opisywalny. Ujmujemy go tylko poprzez jego oddziaływania w strukturze przedmiotów, a w szczególności przez jego oddziaływania uwidocznione w powyższej analizie.

---

<sup>1</sup> A. Bartels, S. Zeki, *The Temporal Order of Binding Visual Attributes*, „Vision Research” 46 (2006), s. 2280–2286; tychże, *The Clinical and Functional Measurement of Cortical (in)Activity in the Visual Brain, with Special Reference to the Two Subdivisions (V4 and V4 alpha) of the Human Colour Centre*, „Philosophical Transactions of the Royal Society of London”, B 354 (1999), s. 1371–1382; tychże, *The Theory of Multi-stage Integration in the Visual Brain*, „Proceedings of the Royal Society (London)” B 265 (1998), s. 2327–2332; tychże, *Toward a Theory of Visual Consciousness*, „Consciousness and Cognition” 8 (1999), s. 225–259.



Czysty podmiot nie jest zatem podmiotem poznawczym, transcendentnym, psychologicznym, fizycznym ani społecznym, aczkolwiek – przy bliższej analizie – posiadają one wszystkie aspekty podmiotowości czystej. Nie jest on także **układem** podmiotowym analizowanym w naszej dyskusji ontologicznej, ponieważ jest on tylko jednym, bardzo szczególnym, składnikiem, czynnikiem czy aspektem tego układu. Wreszcie, nie jest on również świadomością czy ciągiem świadomości; zagadnienie to opisuję pod koniec tej części artykułu.

**Podmiot poznawczy** jest podmiotem czystym, ale usytuowanym w układzie przedmiotowym dysponującym funkcjami kognitywnymi, na przykład pamięcią. Podobnie jak w przypadku komputerów, posiadanie pamięci czy możliwości przetwarzania informacji nie jest w sensie szczególnym związane z podmiotowością. Jednak filozofowie, przynajmniej od Kartezjusza, przypisują myśleniu charakter szczególny w kontekście rozważania podmiotowości, a podejście to jest spójne z potoczną intuicją. Dzięki argumentowi *uprzywilejowanego dostępu* (*privileged access*) rozumiemy, dlaczego istnieją takie intuicje. Po prostu podmiot poznawczy jest najbardziej integralnym aspektem podmiotu jako osoby. Nie wydaje się, aby było możliwe stworzenie bardziej zredukowanej koncepcji „ja” niż koncepcja podmiotu poznawczego. Trudność z wyodrębnieniem czystego podmiotu z podmiotu epistemicznego, czyli poznawczego, wynika z faktu, że czysty podmiot nie jest przedmiotem, nie posiada więc żadnych cech szczególnych, jakich nie przejawia podmiot poznawczy. A jednak czysty podmiot należy wyodrębnić jako warunek wszelkiej podmiotowości z powodów, jakie przytoczyłem na początku artykułu.

Szczególną, ważną filozoficznie, wersją podmiotu poznawczego jest **podmiot transcendentny**. Podmiot ten współtworzy świat w podmiotowo-przedmiotowym procesie poznania, porządkując pierwotne przedepistemiczne dane w kategoriach przyczynowości, czasu i przestrzeni. Można więc powiedzieć, narażając się purystom historii filozofii, że podmiot transcendentny pełni funkcję podobną do komputera przekształcającego impulsy elektryczne (np. pochodzące z kamery lub z Internetu) na obrazy przesuwane na jego ekranie. Jest to analogia niepełna, ponieważ nie uchwytuje tego, iż podmiot transcendentny *wyświetla* przedmioty w naszej świadomości, a komputer jedynie przekształca jedne impulsy (prąd elektryczny) na inne (uaktywnianie pewnych pól ekranu).

Można pojąć tę różnicę, gdy będziemy pamiętać o rozróżnieniu pomiędzy podmiotem czystym a transcendentальnym. Teoria podmiotu transcendentального jest teorią tego, jak pewne cechy układu podmiotowego kształtują impulsy dostarczane do tego układu, aby możliwe było poznanie. Podmiot czysty jest natomiast tą cechą układu podmiotowego, która żadnym przedmiotem nie jest, ale równocześnie jest wymagana, by pewien obiekt stał się układem podmiotowym właśnie (a nie *jedynie* następnym transformatorem przekształcającym energię z jednej formy w drugą). Uważam, że obecnie transcendentálna teoria podmiotu obciążona jest dwoma poważnymi błędami. Jej zwolennicy nie zawsze dostrzegają różnicę między epistemicznym pojęciem czasoprzestrzeni a jej rozumieniem fizycznym. Rozróżnienie to, mało widoczne za czasów Kanta, stało się kluczowe od czasu powstania teorii względności. Nie oznacza to, że teorie te są rozłączne, ale zagadnienie ewentualnego wpływu teorii Einsteina na epistemologię pokantowską, aczkolwiek fascynujące, nie należy do przedmiotu niniejszego artykułu. Drugi błąd w odniesieniu do transcendentálnej teorii podmiotu, i w ogóle teorii poznania, popełniany jest przez wielu filozofów analitycznych, którzy nie doceniają teorii aktywnej roli podmiotu w procesie poznania, podążając śladem długiej tradycji uproszczeń ontologicznych brytyjskiego empiryzmu. Również ten temat, choć warty zaznaczenia, wykracza poza ramy tych rozważań.

Warto podkreślić, że podmiot transcendentálny jest pojęciem znacznie bardziej antropomorficznym, czy antropocentrycznym, niż przedstawiony tutaj czysty podmiot zainspirowany teorią Husserla lub Fichtego, gdyż przedstawia on abstrakcyjny model ludzkich władz poznawczych, nie zaś szerszy model ontyczny czystych warunków epistemiczności. Czysty podmiot nie jest podmiotem, który mógłby wchodzić równocześnie w relacje czasowe, przestrzenne i przyczynowo-skutkowe. Jest on pojęciem znacznie bardziej analitycznie zredukowanym (a, jak powiedział sam Kant, każdy podział analityczny, który jest możliwy, jest także konieczny). Podmiot „atomowy” (czyli czysty podmiot) jest podmiotem pasywnym, który leży, w sensie analitycznym, u podstaw kantowskiego podmiotu aktywnego; oddziałuje on tylko w jednym kontekście, na przykład przestrzennym. Umieszczanie go także w punkcie czasowym wymaga wprowadzenia bardziej złożonego, mniej zredukowanego i mniej podstawowego analitycznego, układu podmiotowo-przedmiotowego.

Konsekwencją tego rozumowania jest częściowe zanegowanie kategorii przedmiotu potencjalnego, gdyż byt potencjalny jest zwykle definiowany jako byt posiadający potencjał ujawniający się w przyszłości. Potencjał ten jest (zwykle) orzekalny właśnie przez to, że byt ten faktycznie ujawnia się w przyszłości. Jednak gdy nie wprowadza się kategorii czasowości, a więc przyszłości i przeszłości, byty dzielą się jedynie na istniejące (kiedykolwiek) i nieistniejące (czyli parmenidejskie nie-byty, których nie ma). Byty potencjalne nie dają się zdefiniować w takiej prostej ontologii, chyba że w sensie matematyczno-logicznym, jako byty niesprzeczne logicznie.

Pojęcie **poznawczego podmiotu fizjologiczno-psychologicznego** odbiega jeszcze dalej od najbardziej zredukowanej ontycznie definicji podmiotu, czyli od podmiotu czystego. Zawiera ono bowiem nie tylko mechanizm pozwalający na powstanie poznania, ale także na powstanie poznania u szczególnych istot, takich jak ludzie i podobne do nich zwierzęta.

Nieco inne pojęcie **poznawczego podmiotu psychologicznego** włącza tylko aspekt poznania badany przez nauki psychologiczne. Zwykle prowadzi ono do nieco szerszego pojęcia **podmiotu psychologicznego**, które włącza też badanie innych niż poznawcze cechy podmiotu. Wynika to z faktu, że ostry rozdział funkcji poznawczych i funkcji psychicznych, na przykład emocjonalnych, nie wydaje się naturalny na gruncie psychologii.

Pojęcie **poznawczego podmiotu fizycznego** przejmuje inny aspekt pojęcia **poznawczego podmiotu fizjologiczno-psychologicznego**, mianowicie jego stronę biologiczną lub, szerzej, fizyczną. Tu także analiza procesu poznawczego z trudnością poddaje się ostremu wyodrębnieniu spośród innych biologicznych i fizycznych procesów, prowadząc do szerszej kategorii **podmiotu fizycznego**. Podmiot ten jest zwykle utożsamiany z organizmem zwierzęcym, a zwłaszcza ludzkim.

Trochę zaskakująco, pojęcie podmiotu jako **duszy** ma wiele cech podobnych do pojęcia podmiotu fizycznego. Są dwie dominujące definicje duszy. Według jednej definicji dusza jest pewnym przedmiotem zbudowanym z *substancji subtelnej*, funkcjonującej w ciele ludzkim, zapewne w formie szczególnej energii, do czasu śmierci, a po śmierci zmieniającej miejsce. W niektórych mitologiach dusze takie przebywają w formie duchów na ziemi, a w innych bytują w szczególnych miejscach, na przykład w Hadesie. Według drugiej definicji, pochodzącej przynajmniej od św. Tomasa, dusza stanowi formę ciała (stąd, wedle jego koncepcji, *zmartwychwstanie ciała* jest uważane za niezbędne do życia wiecznego). Według obu

definicji dusza jest odległa od czystej podmiotowości, choć kategorii tej zdaje się wymagać. Wedle pierwszej definicji dusza może, w sensie ontologicznym, być ujmowana jako szczególna forma istnienia materialnego (choć analogia ta nie odnosi się zwykle do metody empirycznej stosowanej do poznawania podmiotu fizycznego). Wedle drugiej, jako forma, dusza posiada czystą podmiotowość jako swój aspekt, ale nie jest ona jedynie czystą podmiotowością, posiadając inne aspekty i funkcje.

Wreszcie dochodzimy do pojęcia **podmiotu społecznego**, które w swych różnych wersjach definiuje osobę poprzez jej relacje czy funkcje społeczne. (Istnieje także teoria *podmiotu społecznego* dotycząca grup społecznych, zwłaszcza w marksizmie, badająca na przykład, która grupa społeczna jest podmiotem pewnych procesów społecznych). Jedną ze skrajnych form społecznej definicji podmiotu jest *dossier man*, czyli definicja ujmująca osobę jedynie poprzez jej opis w kategoriach społecznych, jako sumę ról spełnianych przez nią w społeczeństwie. Redukcjonizm społeczny w teorii osoby wydaje się równie jednostronny jak redukcjonizm fizyczny (obydwa są skrajnymi pozycjami w debacie między *naturą* a *kulturą* w teorii człowieka). Niemniej cały ten spór odbywa się na innym poziomie rozważań niż nasza obecna dyskusja ontologiczna i jako taki ma, co najwyżej, tylko pośredni wpływ na zagadnienie czystego podmiotu. Jest faktem, że współczesna analiza podmiotu społecznego – zwłaszcza głęboka dekonstrukcja pojęć uważanych poprzednio za uwarunkowane gatunkowo, takich jak płeć, dokonana przez Foucaulta i jego kontynuatorów – musi posiadać głęboki wpływ na wszelką współczesną teorię osoby. W tym artykule nie zajmujemy się jednak szerszą teorią osoby, a tylko jej jednym aspektem, mianowicie teorią samej możliwości podmiotu. W tym sensie teoria podmiotu społecznego ma tylko taki wpływ na przedmiot naszych rozważań, że musi być od niego odgraniczona.

Burzliwe debaty filozoficzne dotyczą tego, która z powyższych definicji podmiotu jest definicją najwłaściwszą czy też prawdziwą – próbują one doprowadzić do wyboru najwłaściwszego sposobu opisu podmiotu, i z tego powodu wydają się do pewnego stopnia nieporozumieniem. Jeżeli nawet mają one jakiś sens na gruncie opartych na danych empirycznych rozważań z antropologii filozoficznej czy filozofii człowieka, to ontologiczna analiza pojęcia przedmiotu pozwala na pokazanie wielopoziomowości tego pojęcia. Owe różne poziomy opisu, takie jak podmiot ściśle epistemiczny, psychologiczny, fizyczny czy społeczny, nadają się najlepiej

do opisu nader różnych zagadnień i nie jest pomocne poznawczo, by spierać się o abstrakcyjny, ogólny status poziomu dominującego. Odnosi się to także do opisu w kategoriach *czystego podmiotu*, który jest aspektem podmiotowości wartym wyróżnienia i rzetelnego opracowania – między innymi dla jasności opisu innych poziomów podmiotowości – ale nie jest on w ogólnym sensie opisem dominującym.

Dodajmy, kończąc analizę struktury podmiotu, że czysty podmiot nie jest też **czystą świadomością** (*consciousness*), a jest tak z nieco innych przyczyn niż w wypadku pozostałych kategorii podmiotu. Pojęcie czystej świadomości jest pojęciem epistemologicznym – stanowi ono najbardziej zredukowane pojęcie aktu poznawczego czy świadomości. Możliwa jest bowiem redukcja pojęcia poznania podobna do naszej redukcji pojęcia podmiotowości do podmiotu czystego, ale nawet od niej prostsza. Czysta świadomość jest rezultatem takiej redukcji.

Można ulec pokusie utożsamienia czystego podmiotu z czystą świadomością, odgrywają one bowiem analogiczną rolę w procesie redukcji pojęciowej. Redukcja pojęciowa prowadząca do pojęcia czystego podmiotu zaczyna od konstatacji, że *coś jest* w procesie poznania, natomiast redukcja pojęciowa prowadząca do pojęcia czystej świadomości wychodzi od perspektywy, że *zachodzi poznanie*. To pierwsze jest więc ontologią procesu poznania (nie każde badanie poznania jest epistemologią), a to drugie – fenomenologiczną (odpodmiotową) epistemologią. Nie wydaje się, aby istniała podstawa do utożsamienia tych pojęć, gdyż utożsamienie czystego podmiotu z czystą świadomością wymaga postawienia znaku równości między porządkiem ontycznym a epistemicznym, co jest tezą wątpliwą i nieuzasadnioną.

## Podmiot poznawczy a podmiot moralny – ogólne intuicje

Derek Parfit kończy swą książkę *Reasons and Persons* wizją rozplynięcia się podmiotu moralnego bez rozplynięcia się moralności. Cytuje słowa przypisywane Buddzie: „actions do exist, and also their consequences, but the person that acts does not”<sup>2</sup>. Jest to podejście najdalsze od persona-

---

<sup>2</sup> D. Parfit, *Reasons and Persons*, Oxford: Clarendon Press 1984, s. 502 („działania istnieją, także ich konsekwencje, ale nie osoba, która działa”).

lizmu, na przykład Karola Wojtyły, w którym osoba jest esencjalnie związana z czynem, a także przez swe czyny definiowana ontycznie i moralnie.

Co jest zatem podmiotem moralnym (podmiotem sądów moralnych) i jaki obiekt ontyczny podlega osądowi moralnemu (stanowi przedmiot sądów moralnych)? Etyka wymaga, w sensie ontycznym, istnienia osoby. Osoba wymaga **podmiotu poznawczego**, a jak pokazałem, bezpośrednim warunkiem podmiotu poznawczego jest **czysty podmiot**. Zatem czysty podmiot jest bliskim pośrednim warunkiem możliwości osądu moralnego. Tyle w tej sprawie potrafię obecnie powiedzieć względnie jasno.

W tym miejscu pozwolę sobie na trochę filozofowania w stylu Hywela Lewisa, redaktora książki *Clarity is not Enough* („Jasność to nie wszystko”)<sup>3</sup>. Filozofowanie tego rodzaju ma pewne znaczenie perswazyjne, a także pozwala na wypracowanie pomocnych intuicji i jest utrzymane w szeroko rozumianej konwencji analitycznej, ma natomiast ograniczony walor argumentacyjny.

Etyka wymaga istnienia osoby jako przedmiotu osądów moralnych, co jest mało kontrowersyjne, ponieważ trudno pojąć sens moralnej oceny bytów, które osobami nie są. (Nawet gdy etyka biznesu czy etyka stosunków międzynarodowych, w metaforycznym sensie, próbuje ocenić działania całych korporacji czy państw pod względem moralnym – by nie redukować oceny i opisu tych działań do sumy akcji poszczególnych ludzi – to w takiej ocenie traktuje się korporacje czy państwa jako osoby). Ciekawsze jest natomiast pytanie, czy tylko osoba może być podmiotem sądów moralnych, czy więc sądy moralne może wydawać jedynie osoba.

W trywialnym sensie odpowiedź na to pytanie jest negatywna. Jeżeli ocena moralna sprowadza się do stosowania pewnego kodu, a taki kod może być sformułowany jako zespół jednoznacznych odpowiedzi na ograniczony zbiór pytań, to wiadomo, że komputer zaprogramowany w odpowiedni sposób może takie sądy wydawać. Jest to pewna wersja szerszego zagadnienia, „czy komputery mogą myśleć”. Jeżeli myślenie jest tożsame z procesem przetwarzania kwantyfikowalnej informacji, to komputery albo myśleć umieją, albo przynajmniej mogłyby się tego kiedyś nauczyć. Ale zagadnienie „czy komputery mogą myśleć” zawiera też inny aspekt. Zada-

---

<sup>3</sup> H.D. Lewis (ed.), *Clarity is not Enough: Essays in Criticism of Linguistic Philosophy*, London: Allen and Unwin 1969. Por. też H.H. Price, *Clarity is not Enough*, „Proceedings of the Aristotelian Society” Supp. 19 (1945), s. 1–33.

jąc to pytanie, mamy na myśli nie tylko to, czy komputery mogą przekształcać informację w pewien racjonalny sposób, ale także to, czy posiadają one podmiotowość (w sensie ontologicznym), czy też perspektywę poznawczą (w sensie epistemologii Nagela), z której tę informację rozumieją w sensie nie tylko operacyjnym<sup>4</sup>.

Istnieje silna intuicja, której jednak niektórym osobom brakuje, że gdy mówimy o prawdziwym poznaniu, nie chodzi jedynie o operowanie informacjami, ich przetwarzanie i uzyskanie racjonalnie uzasadnionego rezultatu; chodzi także o odpodmiotowe rozumienie. Używając naszej metafory, chodzi nie tylko o to, by w lustrze odbijały się jakieś przedmioty, ale też o to, by ktoś rzeczywiście je widział. A do tego niezbędna jest podmiotowość w omawianym sensie.

Podobnie jest z poznaniem etycznym. Przynajmniej według pewnej jego definicji, poznanie etyczne nie oznacza tylko funkcjonowania według dopuszczalnego etycznie modelu zachowań, gdyż byłaby to *etyka dla wymóżdzeńców* (*ethics for zombies*). Poznanie etyczne wymaga też świadomości moralnej (*moral conscience*), do której odnosi się wiele cech, jakie musi posiadać świadomość epistemiczna, aby być nie tylko funkcjonalną *świadomością zombi*. Można nawet mówić o czystej świadomości etycznej, będącej *czystym poczuciem etycznym* wyizolowanym spośród wszelkich sytuacji etycznych, w których przejawia się poczucie etyczne.

Analiza pojęcia świadomości etycznej przebiega analogicznie do naszej analizy pojęcia podmiotu. Krótko mówiąc, wychodzimy od konkretnej intuicji moralnej. Można założyć, że intuicja źródłowa leży u podstaw wszelkich zasad moralnych, deontycznych (co jest szczególnie widoczne w systemie W.D. Rossa), a nawet utilitarystycznych. W sposób oczywisty leży ona także u podstaw etyki intuicjonistycznej, etyki cnót (bezpośrednio lub w oparciu o deontologię) oraz etyki partykularyzmu Jonathana Dancy'ego. Taka intuicja posiada swój przedmiot, tj. nakazy i zakazy moralne (np. „Nie

---

<sup>4</sup> W artykule N. Boltuc, P. Boltuc, *Replication of the Hard Problem of Consciousness in AI and Bio-AI: An Early Conceptual Framework*, [w:] *Artificial Intelligence and Consciousness*, ed. R. Manzotti, A. Chella, Washington DC 2007 prezentujemy hipotezę, że jeżeli możliwe jest zrozumienie na czym polega generowanie świadomości (w sensie odpodmiotowym) jako podanie algorytmu, na którym się ono zasadza, to jest tylko problemem technicznym zreplikowanie tego algorytmu w substancji nieorganicznej. Możliwe byłoby zatem zreplikowanie świadomości.

podstawiaj nogi osobie chorej na osteoporozę”). Mogą to być nakazy konkretne, dotyczące wąsko określonej sytuacji lub poszczególnej osoby, albo też ogólne. Każda intuicja moralna ma także siłę perswazyjno-motywacyjną, która odpowiada na pytanie *dlaczego ma to dla nas znaczenie*.

Otóż siła motywacyjna daje się analitycznie rozdzielić na specyficzne elementy motywacji, właściwe tylko danej kwestii lub grupie zagadnień, oraz na element ogólny, który jest właściwy wszystkim motywacjom moralnym; ten ogólny element to czysta motywacja moralna. Czysta motywacja moralna ma pewien *locus*, jak ująłby to Albert Shalom, który proponuję opisać jako *czysty podmiot moralny*.

Tę część rozważań kończę uwagą metodologiczną. Być może rację miał Arystoteles, iż każdy przedmiot powinien być badany z adekwatnym stopniem jasności, i być może etyka, a nawet filozofia człowieka, nie pozwala na taką jasność badania, jak logika czy nawet metafizyka. W tym sensie, być może niemodne dzisiaj filozofowanie, należące do pogranicza filozofii analitycznej i nieanalitycznej, uprawiane w stylu Alberta Shaloma czy Hywela Lewisa, ma większe uzasadnienie, niż to się nam często wydaje, ponieważ tylko ono pozwala w filozofii osoby uniknąć wylewania dziecka z kąpielą poprzez analizę cech ściśle podmiotowych, jakie nie poddają się ściślejszemu opisowi analitycznemu. Odrzucając radę Wittgensteina, a postępując według aporetycznej filozofii Platona, być może o tym, o czym nie można mówić jasno, o tym należy przynajmniej mówić w formie aporii i metafory, w przeciwnym razie filozofia ryzykuje to, że zapozna całe istotne sfery życia ludzkiego. Nie ma bowiem żadnych powodów metafizycznych, ażeby twierdzić, iż wszystko, co poddaje się niepustemu intelektualnemu poznaniu umysłu ludzkiego, poddaje się w sposób konieczny poznaniu w pełni analitycznie przekonującym.

### Czysty podmiot moralny

Wracając do głównego argumentu, skoncentrujmy się teraz na pojęciu **podmiotu moralnego**. Jest on podmiotem i przedmiotem sądów moralnych. Przyjeliśmy powyżej, że do tego, by być podmiotem moralnym, niezbędne jest bycie podmiotem epistemicznym. Warunkiem **podmiotu epistemicznego** jest występowanie w nim **czystego podmiotu epistemicznego**. Można się spodziewać, że na podobnej zasadzie warunkiem **podmiotu**



**moralnego** jest występowanie **czystego podmiotu moralnego**; rozważania pod koniec poprzedniej części mogą wesprzeć to twierdzenie przynajmniej częściowo skryształizowanymi intuicjami. Każdy przejaw podmiotowości moralnej, na przykład partykularną intuicję moralną w stylu teorii Jonathana Dancy'ego, można zanalizować, dzieląc ją na czynnik przedmiotowy (przedmiot intuicji moralnej – np. oburzenia z powodu katowanego psa) oraz samo wrażenie moralne. Szczegóły sytuacji moralnej, na przykład moralnie wyraziste własności (*salient features*) opisu katowania psa, należą do strony przedmiotowej. Czysty podmiot moralny to intuicja moralna, z której niejako „zdrapiemy” przedmiot, jaki tę intuicję uruchomił. Intuicja, czy poczucie moralne, jest na tym poziomie zawsze odwołaniem się do tego samego źródła, czyli do czystej moralności, niejako przelewanej do pojemników różnych sytuacji moralnych.

Poznanie moralne określiłbym, w sensie źródłowym, jako (roz)poznanie czystej podmiotowości moralnej u drugiej istoty. W związku z tym uwidacznia się, tak oczywisty intuicyjnie, związek między podmiotem moralnym (*moral agent*) a tym, kogo działania moralne dotyczą (*moral patient*). Nie jest jedynie tak, że jeden i drugi muszą być osobą, to jest bowiem stwierdzenie ogólne, które nie wyjaśnia, dlaczego mamy odniesienie moralne do innych osób. Gdy pozostawiamy dyskusję na tym poziomie ogólności, to pojawiają się wyjaśnienia hobbesowskie, „kontraktarianistyczne”, zapoznające samą istotę etyczności, która nie sprowadza się do samych zasad funkcjonowania, lecz wymaga źródłowego poznania, porównywalnego nieco z poznaniem kolorów. Znane są dobrze zastrzeżenia, wysuwane na przykład przez Gilberta Harmana, wobec tej analogii. Dotyczą one głównie możliwości indukcyjnej weryfikacji poznania jakości wtórnych, takich jak poznanie koloru, a niemożności podobnej weryfikacji jakości ujawnianych w intuicji moralnej. Zagadnienie uprzywilejowanego dostępu do własnych jakości wtórnych (*privileged access*), a także takie problemy, jak na przykład odwrócenie jakości (*inverted qualia*) pokazują, że poważne trudności dotyczą poznania wszelakich jakości wtórnych. Harman może się oczywiście odwołać do mierzalnego charakteru fizycznych podstaw koloru (tj. substancji absorbujących pewne częstotliwości fal świetlnych)<sup>5</sup>, ale z kolei relatywna skuteczność „wykrywaczy kłamstwa” jest przy-

---

<sup>5</sup> Poglądy Harmana w tej sprawie uległy zmianie w początku lat 90. Por. G. Harman, *Can Science Understand the Mind?*, [w:] *Conceptions of the Human Mind: Essays*

kładem, że można także odnaleźć podobne przykłady w sferze jakości wtórnych w poznaniu moralnym. Jednak szersza obrona intuicjonizmu moralnego wykraczałaby poza ramy tej pracy.

W proponowanym przeze mnie podejściu uwidacznia się związek między podmiotem moralnym a tym, kogo działania moralne dotyczą, ponieważ istnienie czystej podmiotowości moralnej pozwala na odróżnienie podmiotów moralnych od li tylko nośników fortunnnych czy niefortunnnych skutków, takich jak tornado czy spadająca ze stoku koparka. Podmioty moralne posiadają tę czystą podmiotowość moralną, o której tu mowa. Jest to czysta epistemiczność moralna.

### Podmiot czystych podmiotów

Czysta epistemiczność moralna jest więc źródłem wartości moralnej. Jest ona bowiem sednem osoby jako podmiotu moralnego. Powstaje pytanie, czy w związku z powyższym jest tak, że zarówno czysty podmiot epistemiczny, jak i czysty podmiot moralny są warunkiem poznania moralnego? A jeżeli tak, to czy istnieje między tymi pojęciami jakiś głębszy związek?

Ustaliliśmy wcześniej, że podmiot poznania w sensie ontycznym (jako *czysty podmiot*) winien być uznany za różny od podmiotu epistemicznego (*perspektywy odpodmiotowej*). Jednakże można przyjmować, że są one różnym rzutowaniem podmiotowości w sensie różnych dyscyplin (ontologii i epistemologii). Twierdzenie, że czysty podmiot moralny jest jeszcze innym rzutowaniem czystego podmiotu miałoby radykalne konsekwencje. Nie wydaje się ono przekonujące, znaczyłoby bowiem nie tylko, że każdy czysty podmiot ontyczny jest podmiotem epistemicznym (co samo jest już twierdzeniem wątpliwym), ale też, że każdy podmiot epistemiczny, czy ontyczny, jest również podmiotem moralnym. Wydaje się raczej, że istnieje pewna hierarchia i że warto przyjąć, iż każdy czysty podmiot ma ontyczny

---

*in Honor of George A. Miller*, ed. by G. Harman, Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum 1993. Jego pozycja jest przedstawiona [w:] G. Harman, *Explaining an Explanatory Gap*, „Apa Newsletter on Philosophy and Computers” 6, 2 (2007), <http://www.apaonline.org/publications/newsletters/Vol06n2/Computers.htm>. Szerzej o tym [w:] P. Boltuć, *Reductionism and Qualia*, „Epistemologia” 4 (1998) s. 111–130.

potencjał, by odgrywać rolę podmiotu epistemicznego, zaś każdy podmiot epistemiczny ma taki potencjał, aby odgrywać rolę podmiotu moralnego. Jednak w aktualnym świecie możliwym nie wszystkie podmioty epistemiczne mają faktycznie potencjał, aby być podmiotem moralnym (np. ponieważ brakuje im połączenia z odpowiednią częścią czyjegoś mózgu).

Odwrotne twierdzenie wydaje się ciekawsze. Każdy podmiot moralny jest podmiotem epistemicznym, a każdy podmiot epistemiczny wymaga czystej podmiotowości ontycznej. Pozwala to na odrzucenie spośród potencjalnych podmiotów moralnych pewnych wykonawców czynności przypominających działania moralne, jeżeli ci wykonawcy nie posiadają epistemicznej i czystej podmiotowości; w praktyce oznacza to, że obecnie jedynie organizmy żywe są działaczami moralnymi<sup>6</sup>.

## DOES EPISTEMIC SUBJECTIVITY HAVE MORAL IMPORT?

### Summary

We start from the basics: there is a meaning of the notion of epistemic subject under which it is *not* an object at all. This statement does not lead to dualism of substance;

---

<sup>6</sup> Sposób filozofowania rozwinięty w tej pracy doprowadził do mistrzostwa R. Ingarden. Pewne metody wypracowali M. Siemek, A. Żytkow i M. Przelęcki. Problem podmiotu nieco podobnie traktowali A. Zachariasz, A. Synowiecki, W. Lorenc, S. Rainko, K. Ślęczka, T. Szubka i J. Kardaszewski. Filozofię podmiotowości w sposób nie do końca analityczny, ale w ramach tradycji analitycznej, rozważali inspirująco A. Shalom, H. Lewis, M. Lektorski, R. Hare, J. Margolis, a także autorzy, których nie poznałem: P. Strawson i E.O. Evans. W projekcie pomogli mi także P. Snowdon, T. Nagel i S. Worley. Najważniejsze dyskusje tego projektu odbywały się w stołowiec studenckiej UW jesienią 1981 r. przed stanem wojennym, w rozmowach z R. Brykczyńskim, T. Baszniakiem i innymi; projekt ten przedstawiałem na konferencjach kół naukowych UMCS, UW, UŚ (1983–1985) i w Princeton (*Why a Subject is not an Object*, Graduate Club, Princeton University 1991). Wstępne idee były publikowane jako *Wprowadzenie do filozofii komplementarnej*, „Colloquia Communia” 4 (1987) oraz „Idee filozofii komplementarnej”, „Przypis” 1 (1984). Obecnie idee tego artykułu przedstawiałem na uniwersytecie w Szczecinie (2004) oraz na filii UŚ w Cieszynie i na Uniwersytecie Rzeszowskim (2006). Szczególnie ważne dyskusje zawdzięczam R. Brykczyńskiemu, E. Bogusz-Bołtuć i M. Bołtuciowi.

it fits with any sort of non-reductionism. What follows is that we assume certain subjects that are not objects, hence entities that we can't build direct predicative statements about. Whatever we can say *about* them comes indirectly, from the influence subjects have on certain objects. Hence, loosely speaking, subjectivity can be viewed as a *feature* of certain ontological entities (objects), such as persons. But an ontology of pure subjects is possible, based on the indirect influences they have. Such ontology of subjects that are not objects allows us to have subjects consistently as a part, though a very specific one, of the ontological furniture of the world. I also claim that subjectivity is what, *prima facie*, deserves a moral standing though only certain additional capacities make a being a moral agent or patient.